

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

La representación femenina en el discurso de la teología de la liberación [The Feminine Representation in the discourse of the Liberation Theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	NAVIA, Carmiña
Publisher	EATWOT's International Theological Commission
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-12 15:21:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156135



La representación femenina en el discurso de la teología de la liberación

Carmiña NAVIA
Cali, Colombia

Los conocimientos lingüísticos y neurolingüísticos, desde hace más de un siglo, nos dan la certeza de que el lenguaje nos configura. Edward Sapir afirma en 1921:

Tan pronto como la palabra queda lista, sentimos de manera instintiva, con una especie de suspiro de alivio, que también el concepto está listo para que lo manejemos... ¿Acaso estamos tan prontos a morir por la "libertad", a luchar por nuestros "ideales" si las palabras mismas no estuvieran resonando dentro de nosotros? Y la palabra, como sabemos, no es sólo una llave, puede ser también una traba. (Sapir 1966, pág. 23).

No es posible pensar sin lenguaje y cada lengua igual que cada discurso realiza su apropiación y comprensión de aquello que llamamos lo real al mismo tiempo que configura su expresión.

La teología, de la misma manera que todos los campos de la ciencia y de la reflexión gnoseológica, construye sus saberes en la medida en que va desarrollando su propio *juego de lenguaje*, para hablar en términos de Wittgenstein. En este sentido, el lenguaje usado no es neutro o transparente, por el contrario determina las vivencias y prácticas religiosas desde las representaciones elaboradas. A partir de esas mismas representaciones condiciona la construcción de identidades -individuales y colectivas- y la búsqueda del sí mismo.

Sigamos a Elizabeth Johnson, reconocida teóloga norteamericana, en sus afirmaciones:

El insondable misterio de Dios siempre se ha visto sometido a la mediación del discurso histórico cambiante. El lenguaje sobre Dios tiene historia. Si señalamos esos cambios tanto en el período escriturario como a lo largo de la historia siguiente, nos daremos cuenta de que no ha existido un lenguaje atemporal sobre Dios en las tradiciones judía y cristiana. Hay que pensar más

bien que las palabras sobre Dios son creaturas culturales, entretejidas de las tradiciones y avatares de la comunidad de fe que las usa. Conforme cambian las culturas, cambia la especificidad del lenguaje sobre Dios. (Johnson 2002, pág. 21).

Las aproximaciones a la Divinidad están atravesadas por las prácticas sociales, por las ideologías, por la episteme cultural desde dónde se habla y se piensa. En lo tocante a nuestro estudio las construcciones teológicas de la tradición cristiana se han gestado y desarrollado al interior del sistema patriarcal en que vivimos, nos *movemos y existimos*.

Aunque no siempre, sí la mayor parte de las veces, las mujeres han sido excluidas del quehacer teológico y por ello mismo no han podido desarrollar ampliamente sus propias propuestas en este sentido y sobre todo, no se han transmitido una herencia propia. Sin embargo remontándonos a la Edad Media, encontramos que algunas autoras y pensadoras rompieron con lo institucionalizado y encontraron sus propias rutas para nombrar al *Misterio*, a esa *Energía trascendente* a la cual querían acercarse. Porque es necesario afirmar que las mujeres no pueden identificarse siempre con un EL trascendente en el cual su sexualidad y género no encuentra un espejo. Por esto, o lo trascendente les permite una propia búsqueda seria y profunda, o deben alejarse del paradigma supuestamente común.

Las teólogas de siglos anteriores siempre se acercaron a esa realidad denominada *Dios* de forma distinta que los varones. Nombres como los de Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Hadewijch de Amberes, son una clara muestra de ello. En lugar del discurso *racionalizado* y *escolástico* estas mujeres hablaron de la Divinidad en términos de metáforas, visiones, y experiencias, lo que no impidió que nos legaran tratados coherentes y profundos sobre los aspectos de la trascendencia que abordaron. Con el avance y el predominio de la dogmática tomista, estos lenguajes y estas pensadoras fueron excluidas del quehacer teológico, fueron silenciadas y ocasionalmente fueron relegadas bajo la denominación ambigua de *místicas*.

Rupturas de la Teología de la Liberación

La teología de la liberación (TdeL), se desarrolló inicialmente en América Latina a partir de los años sesenta y fue sistematizada en sus intuiciones iniciales por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Se trata de un discurso teológico que se inscribe mayormente en el tronco de la teología católica-europea, a partir de un nuevo punto de partida: la mirada desde los pobres, se repiensen algunos presupuestos de la teología política desarrollada a mediados del siglo XX en Europa. Tradicionalmente

la teología construye su discurso desde presupuestos filosóficos y una de las rupturas claves en esta nueva práctica teológica es apoyarse en la economía y en las ciencias sociales para sus propuestas:

La teología de la liberación plantea la exigencia de la interdisciplinariedad respecto a las teorías sociales. Es lo que podríamos llamar una mediación socio analítica. Postula entonces un conocimiento positivo, contextual y concreto de la sociedad. De ahí su crítica al pensamiento especulativo y abstracto que ella considera a-histórico y alienante. La mediación de los análisis sociales se presenta entonces como una exigencia de la praxis de fe, en la medida en que esta quiere ser una fe encarnada. (Boff 1980, pág. 15).

Esta exigencia logró que la TdeL se inscribiera de manera realista y objetiva en el mundo cotidiano, y desde él repensara las grandes cuestiones que siempre abordó el pensar teológico.

La TdeL apoyó a las comunidades de cristianos y cristianas en su compromiso con diversos procesos de liberación en el continente y en este sentido las mujeres populares se sintieron apoyadas en sus luchas por un mejor estar de sus familias. Acerca del debate sobre la vigencia o no de esta propuesta teológica es necesario anotar que las condiciones económicas y sociales de injusticia que dieron lugar a su nacimiento y desarrollo no han sido transformadas y ello hablaría de su vigencia. Pero también hay que tener en cuenta que los procesos de construcción de identidades de los sujetos sociales sí han cambiado y tal vez los teólogos del subcontinente no han dado a ello la debida atención.

Otra de las rupturas especialmente significativas fue la propuesta de Gustavo Gutiérrez, de *hacer teología desde el reverso de la historia*. Planteamiento conceptual de grandes alcances:

Vivir y pensar la fe desde los ausentes de la historia replantea el modo de entender el mensaje salvífico del evangelio. Situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en las luchas populares por la liberación lleva a releer la fe; pero esa relectura supone una ubicación en la historia diferente a aquella de los sectores dominantes de la sociedad. (Gutiérrez 1977, pág. 35).

Esta mirada transforma los análisis, los presupuestos, los caminos del saber. Se trata de un punto de partida que capacita mucho más para entender la dinámica histórica y la inscripción en esta dinámica de las fuerzas que mueven lo religioso-social. Este planteamiento del *reverso de la historia*, trae consigo consecuencias en distintos ámbitos de la aproximación y explicación de lo real. Consecuencias que llevaron a la TdeL a proponer caminos alternativos para el pensar teológico tradicional y lo más importante, la llevaron a acompañar luchas y reivindicaciones de muchos grupos sociales de Abyayala. Sin embargo en el terreno de la

mujer como sujeto no se avanzó lo que habría sido impostergable. *Mirar la historia desde el reverso*, sigue siendo necesario y plenamente vigente en un mundo cada vez más inequitativo. Pero mirar la historia desde el reverso significa también -en un mundo patriarcal- mirarla desde las mujeres, tantas veces ignoradas, silenciadas y excluidas.

La mujer en este paradigma

Para ilustrar nuestra propuesta podemos tomar un ejemplo casi al azar: Examinemos uno de los *Diccionarios de teología de la liberación* más populares en el subcontinente. El editado por el Centro Ecuménico Diego Medellín de Chile, en 1992.

No aparece el término MUJER, entre las entradas del *Diccionario* (Rosales y Ferari 1992), sí por el contrario: *negros, mestizos, pobres, pobreza...* Por supuesto no aparece tampoco el término Género, ni ninguna otra entrada que apunte a pensar la diferencia y diversidad sexual. No se trata de un simple descuido, esta omisión se explica porque a pesar de que las mujeres fueron una inmensa mayoría dentro de las *Comunidades Eclesiales de Base*, realmente nunca fueron *vistas*, como *sujetas*, al interior de este largo y complejo camino. Nunca se contempló a la mujer con autonomía, con necesidades, derechos y expectativas propias. Se ignora también el término *María de Nazaret*, definitivamente importante en la mirada femenina teológica contemporánea.

De todas maneras, tomando prestado un concepto de Bourdieu, podemos hablar del campo teológico, en una forma similar al *campo literario o artístico* (Cfr. Bourdieu 1995). Entonces, los hechos no son unívocos o transparentes, no son lineales y simples... Al interior mismo de la teología que analizamos se desarrollaron contradicciones y fuerzas en pugna. Una de las obras más importantes, de recopilación de este pensamiento fue la realizada por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, bajo el nombre *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Ellacuría y Sobrino 1990). En ella encontramos el artículo: *Teología de la mujer en la teología de la liberación*, escrito por Ana María Tepedino y Margarida L. Ribeiro Brandão.

Las autoras recogen en este ensayo los pasos que se fueron dando al interior de las necesarias tensiones de género. Desde 1985 las teólogas de América Latina se encontraron periódicamente para avanzar en sus búsquedas. Siempre al interior del mismo paradigma. En este sentido plantean las autoras mencionadas:

Las teólogas latinoamericanas, en su experiencia pastoral y cristiana, aprenden que la opción por el pobre, se concreta en la opción por la mujer pobre, que es hoy la más pobre entre los pobres. En ellas la fuerza de trans-

formación de las mujeres puede sintetizarse como resistencia para sobrevivir, como creatividad para encontrar su nuevo lugar en la sociedad y como libertad que, en el sentido religioso, significa vivir y hablar de Dios. (Tepedino Ribeiro 1990, pág. 295).

La mujer de todas maneras, sigue estando *referida a...* en este caso los pobres, y no es mirada ni descubierta en sí misma.

Ivone Gebara dando algunos pasos adelante propone:

Las mujeres intentan en su quehacer teológico recuperar las realidades existenciales, dejándolas hablar libremente y permitiendo que se reorganicen a partir del contexto actual, para sólo después, ligarlas a una tradición anterior.

Mediante este procedimiento se intenta devolverle al lenguaje teológico su capacidad de tocar algunos centros vitales de la existencia humana. En otros términos este procedimiento equivale, en cierto sentido, a devolverle a la teología la dimensión poética de la existencia, puesto que lo más profundo del ser humano sólo se expresa por analogía; el misterio sólo se formula en poesía; la gratuidad sólo se traduce a través de símbolos. (Gebara 1994, pág. 21).

Y aquí precisamente nos encontramos con los límites de este discurso teológico desde la perspectiva feminista.

Lenguajes e imaginarios

La TdL permaneció y permanece, ligada a concepciones masculinas y patriarcales de la Divinidad. Y en esto radica el principal problema para que las mujeres no nos sintamos cómodas bajo este paraguas y aquí se inscribe una de las principales rupturas llevadas a cabo por algunas de las teologías feministas. En los proyectos y en las reflexiones teóricas de América Latina, nunca se abordó el problema del lenguaje sobre la Divinidad, de sus imágenes y símbolos. Predominó siempre y sigue predominando un acercamiento a un Dios que aunque liberador y amoroso, es fundamentalmente un varón: *El Dios de los pobres, el Dios de la historia, el Dios liberador del éxodo...* Avances respecto a teologías desencarnadas anteriores, pero en ningún caso una *casa para la mujer en sí y por sí misma*. La TdL dio por cierto, mucha importancia a las imágenes: tanto en lo pictórico como en las canciones y poemas, hubo mucha creatividad, pero estas construcciones poéticas, muy enriquecedoras y en ocasiones estéticamente muy bellas, no lograron hablar DESDE y A la mujer en sí misma.

Los imaginarios nos constituyen con la misma fuerza que las experiencias vividas porque estas experiencias las leemos desde... y las volcamos en... esos imaginarios. Los imaginarios religiosos acompañan

permanentemente -de manera consciente o inconsciente- la construcción de nuestra identidad:

La psicología y la antropología han demostrado cómo el uso de símbolos exclusivamente masculinos de Dios les impide el desarrollo de su plenitud humana a las mujeres. La psicóloga jungiana, Toni Wolff, describió las consecuencias negativas de esta situación para la psiquis femenina. Explica: "La imaginación de Dios representa el máximo símbolo de las mejores características humanas y de las ideas más profundas del espíritu humano. ¿Cómo puede una mujer encontrarse a sí misma, si sus propios fundamentos síquicos no están objetivados en un símbolo? El símbolo va a mostrar su efecto en el ser humano desarrollando su significado en el tiempo, poco a poco". (Seibert 2010, pág. 72).

El quehacer teológico ha de entenderse como una aproximación muy tentativa y balbuciente a la Divinidad, que al construir metáforas de aproximación necesariamente tiene que responder a los grupos y sujetos sociales desde los cuáles piensa. Porque de lo que se trata es de proponer a personas no especializadas, conceptos y realidades que se resbalan y se escapan. La exclusión tradicional que la mujer ha sufrido del pensamiento y la expresión teológica ha contribuido a que la representación de Dios siempre se haya dado en términos masculinos. La teología cristiana ha tomado cuerpo en una matriz patriarcal y por ello en forma comprendida como *natural* y más allá de las declaraciones oficiales en el sentido de que *Dios no tiene sexo*, este siempre ha sido concebido como un varón. Este hecho deja a las mujeres por fuera de un imaginario que las constituya en su ser de mujeres, que les permita una identificación plena con su sexualidad. Las deja en una sin salida.

Como bien lo dice Carol P. Christ:

Las religiones centradas en la adoración de un Dios masculino crean "disposiciones de ánimo" y "motivaciones" que mantienen a las mujeres en un estado de dependencia psicológica de los hombres y de la autoridad masculina y que al mismo tiempo legitiman la autoridad política y social de los padres e hijos en las instituciones sociales. Los sistemas simbólicos religiosos centrados exclusivamente en imágenes masculinas de la Divinidad crean la impresión de que el poder de las mujeres jamás podrá ser totalmente legítimo o benéfico. Este mensaje no tiene que entregarse explícitamente (como, por ejemplo en la historia de Eva) para que sientan sus efectos. Una mujer que ignora totalmente los mitos bíblicos de la maldad femenina reconoce, sin embargo, la anomalía del poder femenino cuando reza exclusivamente a un Dios masculino. Podrá verse a sí misma como semejante a Dios (creada a imagen de Dios) sólo si niega su identidad sexual. Pero nunca podrá tener la experiencia de la cual goza automáticamente todo hombre y niño de su cultura, de afirmar plenamente su identidad sexual por sentirse hecha a la imagen y semejanza de Dios. (Christ 1997, págs. 161-162).

Por tanto una práctica religiosa que tenga en su horizonte la configuración del sujeto femenino tendrá que buscar una aproximación al misterio y a la trascendencia que sea inclusiva, y como lo abstracto y universal no toca las fibras más íntimas del YO, es necesaria una apropiación y un desarrollo de todas las expresiones de la sexualidad y de la construcción genérica. Si se habla del *Dios de los pobres* hay que preguntarse qué pasa cuando una mujer pobre sufre violencia por su compañero sexual que está comprometido en los caminos de las comunidades eclesiales de base... ¿Cómo experimenta esta mujer que Dios está de su lado, que la ama y la acompaña, que quiere su crecimiento y autoafirmación? ¿Cómo experimentar que Dios no es cómplice -en tanto que varón- de su compañero "comprometido" que habla de ese Dios con mucha propiedad? Son preguntas que la TdeL nunca se formuló y por tanto que nunca respondió.

Según vimos en el ejemplo del *Diccionario*, la TdeL, nunca nombró a la mujer y con los que no se nombre hay dos posibilidades: O simplemente no existe, o se convierte en *síntoma* porque se reprime. No nombrar es no reconocer, no reconocer es no tomar conciencia de la existencia de lo silenciado; esto como punto de partida y hacia adelante se sigue un camino de desconocimiento y radical incomprensión. A lo largo de al menos tres décadas el discurso teológico latinoamericano ni siquiera utilizó un lenguaje inclusivo, al mismo tiempo que organismos internacionales como la UNESCO, la ONU y plataformas educativas avanzaban en este terreno.

Algunos de los límites de la TdeL, por ejemplo su escasa comprensión de las distintas *subjetividades* tienen que ver precisamente con el hecho de haber desconocido el *camino femenino* al saber, al estudio y al conocimiento. Su matriz teológica no asumió *una mirada femenina* que posibilitara la comprensión por otras vías.

La Teología feminista implicó y supuso un salto cualitativo respecto a teologías anteriores tanto en los puntos de partida epistemológicos como en el pensar y procesar los imaginarios, por ello asume el lenguaje como uno de sus *campos de lucha*. Porque no se trata de *revolver* algunas cosas para que todo quede igual, sino que se trata de entregar a las mujeres creyentes, herramientas para la construcción de su identidad en el sentido de autoafirmarse radicalmente. Como bien plantea Dorothee Sölle:

En la teología feminista no se trata de intercambiar pronombres, sino de concebir una manera distinta de trascendencia: una trascendencia que no deba entenderse como la independencia de todo y el señorío sobre todas las demás cosas, sino que esté ligada al tejido de la vida... Es necesaria una

aproximación a la mística, que es la que más ampliamente ha superado la comprensión jerárquica y masculina de Dios, es decir, una mística que no deje que la sed de liberación real se pierda en el mar del inconsciente. (Sölle 1996, pág. 60).

Un trabajo interesante en este sentido es el realizado por la teóloga norteamericana Sallie McFague. El punto de partida de esta autora es la certeza de que hay un quiebre en el lenguaje sobre Dios y que es necesario realizar rupturas que lleven a una conexión más real con las mujeres y los hombres del siglo XXI porque la referencia al misterio trascendente ha dejado de ser no sólo interesante sino viable en el mundo actual. Es un desafío entonces conseguir nuevas aproximaciones que sean más dicentes. Ella apuesta por asumir riesgos valientes en este sentido:

Se ha hecho cada vez más dolorosamente evidente para muchos occidentales -tanto para los que están dentro de la tradición judeocristiana como para quienes están fuera de ella, pero han sido influidos por su iconografía, valores y conceptos- que el lenguaje utilizado para expresar la relación entre Dios y el mundo necesita una revisión. En mi opinión esta revisión debe comenzar en el plano de la imaginación, en un experimento mental con aquellas metáforas -y los correspondientes conceptos- que a diferencia de las utilizadas principalmente por la tradición, propongan un marco unificado e interdependiente para la comprensión de las relaciones Dios-mundo y ser humano-mundo. (McFague 1994, pág. 48).

Su planteamiento es recuperar un discurso teológico de tipo metafórico y apofático.

Por esta vía, la teología feminista puede reencontrarse con el lenguaje sobre Dios elaborado por mujeres medievales y por místicas de distintos tiempos cuya conciencia espiritual las llevó a vivenciar a Dios como misterio y por tanto a emplear para referirse a la trascendencia exclusivamente metáforas y visiones.

Bibliografía

- Clodovis BOFF, *Teología de lo político*, Sus Mediaciones. Ed. Sígueme, Salamanca 1980.
- Pierre BOURDIEU, *Las reglas del arte. Génesis y estructuras del campo literario*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995.
- Carol P. CHRIST, *Por qué las mujeres necesitan la diosa: Reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas*. En: *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Editado por: Mary Judith Ressa, Ute Seibert y Lene Sjørup, Editorial Sello Azul, Santiago de Chile, 1997.
- Dorothe SÖLLE, *Reflexiones sobre Dios*. Editorial Herder, Barcelona 1996.
- Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, Editorial San Pablo, Madrid 1995
- Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Ed. Centro de estudios y publicaciones, Lima 1977.

- Elizabeth JOHNSON, *La que es. El misero de DIos en el discurso teológico feminista*. Editorial Herder, Barcelona 2002
- Raúl ROSALES y José Manuel DE FERRARI, *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*, Edición de Rehue, del Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile 1992.
- Sallie McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Editorial Sal Terrae, Bilbao 1994
- Edward SAPIR, *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México 1966, tercera edición.
- Ute SEIBERT, *Espacio abierto: Caminos de la teología feminista*, Editorial Forja, Santiago de Chile, 2010.
- Ana María TEPEDINO y Margarida L. RIBEIRO BRANDÃO, *Teología de la mujer en la teología de la liberación*, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Editorial Trotta, Madrid 1990.